

PALAVRAS. Revista de Epistemología, Metodología y Ética del Psicoanálisis

ISSN: 2468-9831
www.revistas.unlp.edu.ar/palavras
palavras@outlook.com.ar
Argentina

FREUD Y EL PROBLEMA MENTE-CUERPO

DOI 10.24215/24689831e009

Guillermo Pissinis

Abstract

The mind-body problem has been an important issue discussed by the analytic philosophy of the last century. Nonetheless psychoanalytic theories were scarcely discussed within this framework. My paper aims to analyze, following Klimovsky's characterization of Freud as an ontological monist and a methodological dualist, how his materialism shaped his view about the functioning of the mind and modified certain traditional philosophical assumptions about the knowledge of our own mind. At the same time, I focus on his methodological dualism as an attempt to maintain the autonomy of the entities posited in his theory, thus preventing their being reduced to physical entities. I claim that this autonomy of psychoanalysis is based on an instrumentalist standpoint about the nature of scientific research.

Key-words: Mind-body – self-knowledge – causation

Resumen

El problema mente-cuerpo ha sido discutido extensamente en el último siglo dentro del ámbito de la filosofía analítica, aunque se le ha prestado poca atención al psicoanálisis dentro de esa discusión. Atendiendo a la caracterización hecha por Klimovsky que consideraba a Freud un monista ontológico y un dualista metodológico, me propongo examinar de qué manera los presupuestos materialistas de Freud determinaron algunas de sus concepciones teóricas sobre el funcionamiento de la psique y la naturaleza de los estados mentales y, en particular, cómo modifica el psicoanálisis la tradicional concepción filosófica sobre el conocimiento de nuestra propia mente. Junto a ello, analizo de qué modo su dualismo metodológico intentó evitar que ciertas entidades supuestas en sus teorías fueran reducidas a entidades físicas. Sostengo que esta autonomía del psicoanálisis se enmarca dentro de una visión del quehacer investigativo cercana al instrumentalismo, en un sentido que requiere ser aclarado.

Palabras clave: mente-cuerpo – autoconocimiento – causación

Cómo citar este artículo:

Pissinis, G. (2016). Freud y el problema mente-cuerpo. *Palavras. Revista de Epistemología, Metodología y Ética del Psicoanálisis*, 2, 43-86. Recuperado de www.revistas.unlp.edu.ar/palavras

FREUD Y EL PROBLEMA MENTE-CUERPO

Guillermo Pissinis*

Introducción

El problema mente-cuerpo, que en su moderna formulación fue moldeado por las tesis planteadas por Descartes, ha merecido la atención de los filósofos, sobre todo los de orientación analítica, que reaccionaron con un tono fuertemente crítico apuntando principalmente a la distinción ontológica entre lo mental y lo físico. Los principales exponentes de este anticartesianismo se han expresado a través de posturas que, con mayor o menor énfasis se inclinan a favor de o una reducción conceptual de los predicados mentales a predicados conductuales o una reducción empírica de lo mental a su base neurofisiológica. Si bien hay quienes han intentado defender alguna versión del dualismo, ha predominado una tendencia que de manera unánime se muestra proclive a pronunciarse por alguna forma de materialismo o fisicalismo.

Pese a la relevancia de este tema, muy poca atención ha recibido este debate filosófico por parte de los psicólogos en general y, en particular, de los psicoanalistas, al mismo tiempo que la gran mayoría de los filósofos que han reflexionado sobre la naturaleza de la mente no tomaron en consideración los aportes que el psicoanálisis pudiera hacer al respecto. Esta situación de mutua ignorancia tiene algunas excepciones, como lo muestran un artículo publicado por el prestigioso filósofo analítico Eduardo Rabossi (1982) o las reflexiones que, con un sesgo más epistemológico, hiciera Gregorio Klimovsky (2004).

En el artículo de Rabossi (1982) se sostenía que el compromiso con una visión acorde con el materialismo se podía rastrear desde los escritos más tempranos hasta los últimos desarrollos teóricos en la obra Freud, aunque resultaba dificultosa identificar qué postura materialista

* Universidad de Buenos Aires-Ciclo Básico Común-Departamento de Pensamiento Científico.

podría adscribirse. Por su parte, Klimovsky caracterizó a Freud, en varios de los trabajos recogidos en (2004), como un monista ontológico y un dualista metodológico, es decir, como alguien que sostiene que toda realidad es fundamentalmente material, pero que, al mismo tiempo, reconoce que los datos disponibles y los problemas a ser explicados requieren de hipótesis y de un lenguaje psicológico.

El propósito de este trabajo es examinar de qué manera los presupuestos materialistas de Freud determinaron algunas de sus concepciones teóricas sobre el funcionamiento de la psique, al mismo tiempo que su dualismo metodológico evita que ciertas entidades supuestas en sus teorías sean reducidas a entidades físicas. Intentaré mostrar que esta autonomía del psicoanálisis se enmarca dentro de una visión del quehacer investigativo cercana al instrumentalismo, en un sentido que requiere ser aclarado.

Freud no mostró demasiado apego por la filosofía y se resistió a que sus teorías fueran asimiladas a alguna doctrina filosófica. Más aún, siempre se mostró renuente a reconocer deuda alguna hacia aquellos filósofos que sus colegas le señalaban como más afines, a saber, Schopenhauer y Nietzsche. Prefería no verse “contaminado” por ideas filosóficas ajenas a su ámbito de investigación y, menos aún, a que se le arrebatara a su descubrimiento de lo inconsciente su rasgo más original: ser el núcleo de nuestra vida psíquica cuyos contenidos provienen de vivencias infantiles.

Si bien en el modelo de aparato psíquico expuesto en La interpretación de los sueños hay una clara influencia de la psicología asociacionista inglesa que se remonta a Hume, y se pueden encontrar ecos de la filosofía kantiana con la que Freud se familiarizó en sus años adolescentes a través de la lectura de los textos de discípulos del psicólogo kantiano Johann Friedrich Herbart (1776-1841), en algunos de sus escritos fue a otros filósofos menores a los que Freud les reservó el honor de una mención ligada al reconocimiento que estos filósofos atribuyeron a lo inconsciente en nuestra vida anímica: fueron Theodor Lipps (1851-1914) y Gustav Fechner (1801-87). Al primero le atribuirá

haber sostenido que lo psíquico es fundamentalmente inconsciente (Freud, 1938b/1985: 288), del segundo dirá que su conjetura de que “el escenario de los sueños es otro que el de la vida de representaciones de la vigilia” (Freud, 1900/1985: 529) es el único supuesto aceptable para poder dar cuenta de los fenómenos oníricos y es la más valiosa observación encontrada por él en la bibliografía examinada sobre el tema.

Pero pese a su renuencia a caer en especulaciones ajenas a los hechos de la vida mental, es posible distinguir una concepción de la naturaleza última de esa realidad de la que sus teorías pretendieron dar una explicación, una concepción que exhibe una clara influencia kantiana. Quizás más allá de lo que a él mismo le hubiera gustado admitir, Freud se adentra a lo largo de su obra en discusiones que incumben tanto a problemas epistemológicos como metafísicos sobre la índole de la relación entre lo mental y lo físico. No es posible sostener ni que en él se pueda rastrear una y siempre la misma idea en torno a tal relación ni que su teoría ofrezca una solución, novedosa o emparentada con alguna otra, sobre dicha cuestión, pero sí es posible, y es lo que intento hacer en este trabajo, analizar a la luz de la caracterización ya mencionada hecha por Klimovsky, cómo nociones tales como las de inconsciente y pulsión junto con el de energía psíquica reciben un tratamiento que refleja la tensión provocada al interior de la obra de Freud entre las demandas del materialismo y la necesidad de conceptualizar los datos obtenidos por el psicoanalista en su labor clínica.

En la primera parte de este trabajo presentaré al problema mente-cuerpo exponiendo los aspectos epistemológicos y ontológicos más relevantes atinentes para su discusión dentro de la teoría freudiana. En la segunda parte me aboco a indagar los presupuestos materialistas presentes en Freud y el modo en el que ellos influyeron en sus elaboraciones teóricas y, al mismo tiempo, cómo su dualismo metodológico intentó preservar a dichas elaboraciones de un reduccionismo que les restara autonomía explicativa. La tercera parte

se centra en el análisis de los conceptos de pulsión e inconciente que, enmarcados dentro de ese esquema que se presenta como materialista en su concepción ontológica de la realidad última de lo mental, se les reconoce al mismo tiempo la necesidad de un tratamiento teórico independiente de su posible reducción a lo material.

I. El problema mente-cuerpo como un problema metafísico y epistemológico

El problema mente-cuerpo podría formularse, a grandes rasgos, en los siguientes términos: ¿Qué permite distinguir a un estado mental de otros tipos de estados o eventos que acaecen en el mundo? Y si existieran estos rasgos o propiedades diferenciadoras, ¿qué relación guardan con las propiedades o rasgos físicos que poseen los sucesos sobre los cuales se asientan los hechos mentales? ¿Puede lo mental existir independientemente de lo corporal? Si no fuera posible, ¿es entonces reducible a un suceso neuronal?

Presentado de esta manera, podrían distinguirse dos tipos de problemas: uno de carácter ontológico concerniente a la naturaleza de los estados mentales, el otro, de carácter epistémico relativo al acceso cognitivo que un sujeto pueda tener a dichos estados.

En cuanto al aspecto ontológico del problema, fue Descartes quien más claramente trazó una separación entre la mente y el cuerpo, al concebirlos como sustancias independientes la una de la otra. Y al mismo tiempo fue quien señaló ciertas propiedades de los estados atribuidos a la sustancia mental que las diferenciaban epistémicamente de aquellas asignadas a los estados de la materia. Aun cuando muchos filósofos y científicos rechazaron su dualismo metafísico, continuaron aceptando sus tesis epistemológicas sobre la mente y adoptaron esas propiedades como sus marcas distintivas. Las características que exhibía este conocimiento conformaron un criterio definitorio de lo mental al punto tal que, al introducir Freud su noción de lo inconciente como psíquico, tuvo que luchar contra esta concepción cartesiana de la

mente. Es que precisamente la aceptación de procesos mentales inconscientes pone en entredicho algunas de las modalidades epistémicas que tradicionalmente se asociaban al conocimiento de nuestra propia mente.

¿Cuáles son las propiedades atribuidas a dicho conocimiento? Partamos de un ejemplo: realizo una consulta al dentista debido a un persistente y agudo dolor de muela. El dentista luego de un examen minucioso declara que mi muela se encuentra en perfecto estado. Aceptando que ambos somos sinceros en nuestras emisiones, ¿podría el dentista sostener sobre la base de su información sobre el estado de mi muela que yo no tengo ningún dolor? El observador externo sólo estaría autorizado a determinar el estado físico de mi muela, pero no podría alegar que yo estoy equivocado al decir que siento dolor. Si él me preguntara: “¿Y Ud. cómo sabe que le duele la muela?”, la única respuesta posible es “porque siento dolor”. Ante esta respuesta no tendría sentido que me retrucara: “Pero Ud. no puede sentir dolor ya que la muela está sana”. Yo puedo estar equivocado sobre el estado de mi muela, pero no podría equivocarme al decir que siento dolor y no tenerlo. Esta asimetría entre el conocimiento de mi propia mente y el que adquiere un tercero define a una propiedad epistémica que distingue al conocimiento de lo mental del conocimiento de los objetos físicos, a saber, el acceso privilegiado: para saber en qué estado mental se encuentra un sujeto, un observador externo necesita algún tipo de evidencia, mientras que para el sujeto ese acceso no es inferencial: sabe que siente dolor porque lo siente. Esto otorga a este tipo de conocimiento su condición de incorregible: no hay evidencia posterior que pueda modificar lo aseverado por el sujeto al percibir sus estados mentales. Descartes lo expresaba así en la segunda de sus Meditaciones metafísicas:

...(P)ues aunque pueda ocurrir [...] que las cosas que imagino no sean verdaderas, con todo, ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los

órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que pensar. (Descartes, 1641/1977: 27).

Y en *Las pasiones del alma* dirá, tras señalar que las percepciones y las imaginaciones, si bien tienen un origen diferente, son ambas pasiones en tanto afectan al alma, y aunque cabe engañarse con respecto a las cosas percibidas o imaginadas,

(N)o puede engañarse de la misma manera en lo tocante a las pasiones, pues le son tan cercanas e íntimas a nuestra alma que es imposible que las sienta sin que sean verdaderamente tal y como las siente. Así, a menudo cuando dormimos, e incluso a veces estando despiertos, imaginamos tan fuertemente ciertas cosas que creemos verlas ante nosotros, o sentir las en el cuerpo, aunque de ninguna manera estén en él; pero, aunque estemos dormidos o soñemos, no podríamos sentirnos tristes, o conmovidos por ninguna otra pasión, si no fuera muy cierto que el alma tiene en sí esa pasión. (Descartes, 1649/1997, XXVI, p. 94-5).

De manera muy similar va a expresarse Freud al afirmar que mientras soñamos podrá no ser cierto el contenido figurado en el sueño, por ejemplo, que me estoy cayendo, cuando en realidad estoy recostado en mi cama; pero la angustia es real. No se podrá negar que estoy sintiendo angustia, ni tampoco que estoy imaginando mi caída. En cambio, sí puede negarse realidad a ese contenido, es decir, puedo equivocarme sobre el contenido representacional del sueño, pero no sobre el carácter fenoménico o cualitativo de las sensaciones. Extraña coincidencia en este punto entre Freud y Descartes a quienes filósofos y psicoanalistas por igual siempre han ubicado en las antípodas a uno del otro. Por cierto, veremos más adelante que esta coincidencia se disipará ni bien entre en escena lo inconsciente. Y justamente se harán irreconciliables las concepciones de lo mental entre ambos ya que de las consideraciones antedichas extraerá Descartes una consecuencia controvertida, al mismo tiempo que ampliamente aceptada tanto por la

filosofía como por la psicología introspectiva. Esta consecuencia fue formulada muy claramente por Descartes en su respuesta a las objeciones hechas por Arnauld. Allí se preguntaba si en tanto sujetos pensantes podría existir algo en nuestro espíritu de lo que no seamos conscientes, y se responde: “(n)o puede haber en nosotros pensamiento alguno del que no tengamos consciencia actual, en el mismo momento en que está en nosotros.” (Descartes 1641/1977: 198).

Si se ha aseverado que la atribución a sí mismo de un estado mental no requiere de evidencia adicional ya que la sola experiencia de tenerlo es suficiente para saber que se lo posee, de modo que dicho estado mental sólo puede ser conocido por el sujeto que lo experimenta —lo que define su carácter de privado—y que tal conocimiento es incorregible en el sentido de que ninguna otra experiencia o conocimiento puede modificarlo, entonces todo lo que es mental tiene que ser conciente, es decir, tiene que estar presente a la mente. Incluso un filósofo tan opuesto a Descartes como el empirista inglés John Locke no pudo sustraerse a esta consecuencia y, al preguntarse si puede concebirse que algo piense y no sea conciente de ello, afirmó:

Si dicen que el hombre piensa siempre, pero que no siempre tiene consciencia de ello, igualmente podrían decir que su cuerpo es extenso, sin tener partes. Porque es tan completamente ininteligible decir que un cuerpo es extenso sin partes, como que algo piensa sin tener consciencia de ello, o sin percibir que piensa. (Locke, 1690/1982: Lb.II, 1, §19: 94).

Queda así definida esta propiedad de nuestro conocimiento de la propia mente llamada *transparencia*: los contenidos de nuestra mente nos son accesibles completamente y tal y como se nos presentan, así son.

Ahora bien, ¿qué metafísica se quiere avalar sobre esta base epistemológica? Cualquier defensa del dualismo invocará a la introspección como una modalidad *sui generis* de acceso a nuestra vida mental, pero esta evidencia introspectiva ¿a qué tipo de dualismo favorece? Descartes argumentó a favor de un dualismo de sustancias: el yo pensante y la cosa extensa. Hume, en cambio, insistió en que la inspección de nuestra mente no nos muestra ningún yo subyacente al

mero fluir de estados perceptivos. A su vez, para Spinoza hay una única sustancia con atributos mentales y materiales. Esta propuesta, que no se compromete con la realidad última de lo existente al mismo tiempo que acepta una dualidad de propiedades encontrará eco en ciertos desarrollos actuales de la filosofía de la mente, y quizás, podría estar cercana a algunas ideas de Freud como veremos más adelante.

La filosofía de la mente en el siglo XX reaccionará contra cualquier versión del dualismo, ya sea alegando que de la misma manera que los eventos físicos públicos requieren criterios intersubjetivos de evidencia, así también ocurre con los eventos mentales, ya sea declarando lisa y llanamente que no existen dos ámbitos ontológicamente diferentes, es decir, que lo mental es físico, entendiéndose por “físico” a todo proceso material localizable y fechable que pudiera ser parte de lo que es explicado por la física, la química o la biología. Inspirándose en Wittgenstein, el conductismo, en sus diversas variantes, acepta que “un ‘proceso interno’ necesita criterios externos” (Wittgenstein, 1953/1988: §580), y en consecuencia, se buscará esclarecer el significado de expresiones que contienen términos mentales tales como “Siento un dolor” o “Creo que...” mediante el recurso de reemplazar los términos que aparecen en esas expresiones por predicados conductuales que constituirían los criterios de uso de tales expresiones por parte de un hablante. Pero la reacción más contundente provendrá de parte de aquellos que sostendrán que los estados mentales son idénticos a estados neuronales. Esta será la tesis adoptada por lo que se conoce, en sentido amplio, como materialismo o fisicalismo. Como suele ocurrir con toda corriente filosófica, no hay una única manera de entender qué alcances y contenidos se encierran bajo esta denominación, que ha sido la dominante en la segunda mitad del siglo XX, pero en su versión más ortodoxa y amplia podríamos exponerla a través de las siguientes tesis:

1) *Concepción estratificada de la realidad*: el mundo está constituido por niveles de entidades y sus propiedades típicas, es decir, se concibe la estructura de la realidad a partir de un nivel básico de entidades

físicas, y se admite, al mismo tiempo, la existencia de entidades y propiedades diferentes a las de ese nivel.

2) *Tesis de la superveniencia*: sostiene que dos objetos o eventos no pueden diferir con respecto a sus características o propiedades (sean mentales o de otro tipo) a menos que difieran en alguna característica o propiedad física.

3) *Tesis de la realización física*: no hay propiedades (mentales o de otro tipo) que no estén realizadas sobre un sustrato físico. Esta tesis está afirmando que toda propiedad perteneciente a un nivel no básico requiere para su instanciación que se realice o implemente alguna propiedad básica *F*. Para el caso que nos importa, un estado mental *M* requiere una base física de realización para que ocurra.

La tesis de la superveniencia sostiene que no puede haber dos eventos que difieran en sus propiedades no básicas sin que difieran en sus propiedades físicas de base y, tratándose de eventos mentales, esto quiere decir que si hay una diferencia en las propiedades *M* debe haber una diferencia en las propiedades *F*. Esto es de suma importancia a la hora de sostener qué relaciones causales tienen lugar en esta estructura jerarquizada de niveles, ya que si la superveniencia afirma que hay una dependencia ontológica entre las propiedades supervenientes y la base física subveniente en el sentido de que no puede haber cambios en las propiedades *M* si no hay cambios en las propiedades *F*, la consecuencia es que la mente y sus propiedades causales dependen de lo físico, es decir, si un estado mental causa algo lo hace en virtud de las propiedades causales de su base física de realización.

Uno de los más fervientes defensores del fisicalismo en la actualidad, Jaegwon Kim, sostiene que si una propiedad o estado *M* es instanciado en virtud de la realización de *F*, los poderes causales de esta instanciación de *M* son los mismos que los de *F*. En otras palabras: una propiedad o evento *M* es eficaz causalmente en la misma medida que lo es su realizador físico (Kim, 1993b: 362-3). Esto es lo que Kim ha dado en llamar el *principio de herencia causal*. El corolario de este principio

aplicado a la visión estratificada del mundo, tal como lo señala este autor, es que:

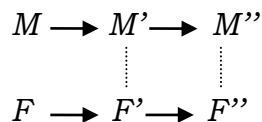
(...) [T]odas las relaciones causales son implementadas a nivel físico, y las relaciones causales que imputamos a los procesos de nivel superior derivan de y están basadas en los procesos nómicos fundamentales del nivel físico. (Kim, 1993a: 355. La traducción es mía).

En consonancia con lo anterior, el *principio de clausura causal del mundo físico* viene a decir que un evento físico sólo tiene antecedentes causales físicos, y, por lo tanto, ningún evento no físico puede ser causa de algo físico, v. gr.: nuestra conducta. Este principio afirma que allí dónde hay un evento físico que tiene una causa, esa causa ha de ser una causa física suficiente. Esto conlleva una consecuencia epistemológica que Kim (1989/1993) ha llamado el *principio de exclusión explicativa*: si un evento tiene una causa suficiente, entonces esa causa excluye a otras condiciones causales que expliquen la ocurrencia del evento. Queda así cerrada la posibilidad de que las causas mentales en tanto que mentales tengan cabida dentro del marco fisicalista. La única salida a esta situación es admitir la identidad de lo mental con lo físico para que de esta manera lo primero recupere sus poderes causales. Esta es una de las cuestiones más espinosas a ser resueltas dentro del amplio espectro de temas abarcados por lo que se llama el problema mente-cuerpo. Para quienes no quisieran que las teorías psicológicas pierdan autonomía explicativa, este es un hueso duro de roer.

Tradicionalmente el dualismo ha ofrecido dos alternativas relevantes frente al problema de la causación entre lo mental y lo físico. Una es considerar a ambos tipos de eventos como formando parte de cadenas causales independientes en las que algunos eventos físicos tienen concomitantes psíquicos. Se conoce como paralelismo psico-físico a esta teoría que si bien no ha tenido seguidores importantes en el siglo XX, por lo menos desde los años '30, veremos que en algunos de sus trabajos más tempranos Freud parece haber adherido a ella; aunque más tarde señaló que esta postura lleva a insolubles problemas. Y

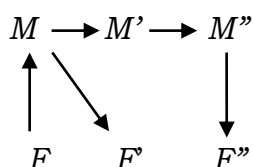
efectivamente es así, ya que para el paralelismo no existe conexión alguna entre lo mental y lo físico y, en consecuencia, tampoco explica por qué algunos eventos mentales se relacionan con eventos físicos de los que serían sus concomitantes. El esquema 1 representa el modo en el que el paralelismo psico-físico entiende las relaciones causales entre *M* y *F*.

ESQUEMA 1



La otra opción es la postura conocida como interaccionismo que sostiene que lo mental y lo físico pueden intervenir en relaciones causales entre sí tanto como causas o como efectos unos de otros. En nuestra vida ordinaria aceptamos que existen relaciones causales que van de lo mental a lo físico, por ejemplo, cuando me siento angustiado, eso provoca dolor de estómago, o el miedo me hace transpirar. Y en el otro sentido, aceptamos que estados corporales ocasionen estados mentales, sean de índole cognitiva o afectiva o sensorial. Típicamente el interaccionismo piensa en ejemplos como el siguiente: al apoyar mi mano sobre un cuerpo caliente, la quemadura de la piel produce una sensación de dolor que hace que retire mi mano. Hay aquí una cadena causal en la que un evento físico *F* (la quemadura) causa a un evento mental *M* (sensación de dolor) y este ocasiona otro evento físico *F'* (alejar mi mano) y la cadena podría proseguir mencionando otros eventos mentales como el deseo de buscar un alivio (*M'*) y la creencia (*M''*) de que pasar un ungüento sobre la herida traerá ese alivio causa el movimiento corporal de pasarme el ungüento (*F''*). El siguiente esquema resume lo dicho hasta ahora:

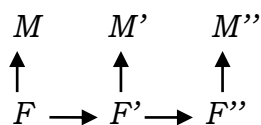
ESQUEMA 2



Freud va a adherir a este enfoque interaccionista, sobre todo en su explicación de la histeria de conversión, al ir abandonando sus primeros intentos de buscar una fórmula fisiológica que diera cuenta de esta patología. En cambio, en su primera teoría de la angustia se verá reflejada una concepción que o bien podría estar cerca del paralelismo psico-físico o del epifenomenalismo del que me ocuparé a continuación. Haremos un examen más detallado de estas cuestiones en el siguiente apartado.

Queda por ver cómo entiende el fisicalismo a la causación mental. La clausura causal sólo da lugar a que intervengan en una cadena causal eventos físicos como causas, como vemos en el siguiente esquema:

ESQUEMA 3



Clausura causal del mundo físico.

Atendiendo a la tesis de la realización física, para que cada estado M ocurra debe haber un sustrato físico en el que esté realizado, y como a toda diferencia que ocurra en el estrato mental debe corresponder una diferencia en el nivel subyacente, según la tesis de la superveniencia, cualquier propiedad causal de M ocurre en virtud de una propiedad física causal en F , siendo entonces, por principio de herencia causal, que lo mental sólo es causa en tanto que sea idéntico a lo físico. La consecuencia es que la serie de eventos M es causalmente inerte, es decir, los sucesos mentales que sucesos mentales son epifenómenos. El epifenomenalismo es catalogado como una forma de dualismo en tanto acepta la existencia de eventos mentales diferentes a los físicos, pero al mismo tiempo, sólo reconoce poderes causales a estos últimos, de manera que lo mental existe como efecto y no como causa. Pero es también el epifenomenalismo una consecuencia del materialismo si este

sólo admite que son causales las propiedades físicas de un evento mental y no sus propiedades mentales.

¿Es posible entonces, dado el principio de clausura causal, que los sucesos mentales sean causas tanto de otros sucesos mentales como de sucesos físicos? En el caso de aceptar a dicho principio, una alternativa posible sería admitir que junto a las causas físicas existen también las mentales como causa de nuestra conducta, es decir, tendríamos que aceptar que nuestra conducta está sobredeterminada. Conviene aclarar que el concepto de sobredeterminación tal como se usa en las discusiones filosóficas sobre causación no es el mismo que habitualmente se usa en psicoanálisis. Especialmente en la obra de Freud, cuando se afirma que los síntomas, un sueño o cualquier otro fenómeno psíquico están sobredeterminados, lo que se quiere decir es que hay múltiples causas que lo ocasionan. Cuando en sus primeros trabajos acerca de la etiología de las neurosis se habla de factores ocasionales, accidentales o disposicionales como causas de una enfermedad –lo que luego se resumirá en su famosa ecuación etiológica conocida como “series complementarias”– Freud está considerando a cada uno de estos factores como una causa necesaria, pero ninguno por sí solo es suficiente. He aquí una diferencia sustantiva con el concepto filosófico de sobredeterminación. Cuando decimos que un evento *E* está sobredeterminado por las causas *C* y *C**, esto significa: (1) que ambas causas son independientes, y (2) que si no hubiera ocurrido *C*, pero sí *C** (o viceversa), *E* igualmente hubiera ocurrido. Lo que (1) quiere decir es que la ocurrencia de una causa no está correlacionada o asociada con la ocurrencia de la otra; y (2) que tanto *C* como *C** son causas suficientes, pero no necesarias de *E*. Por ejemplo, sea *E* el incendio de una casa, habría sobredeterminación en el caso de que hayan ocurrido, simultáneamente, un cortocircuito (*C*) y la caída de un rayo sobre esa casa (*C**). Cualesquiera de estas causas hubiera sido suficiente para ocasionar *E*, y ninguna de ellas es condición necesaria, ya que si hubiera ocurrido *C*, pero no *C** (o viceversa), *E* hubiera ocurrido. Además las ocurrencias de *C* y *C** no están vinculadas, por ejemplo, por

una relación legaliforme o causal. Llevando esto al terreno de la psicología, si nuestra conducta estuviera sobredeterminada, entonces serían admisibles, junto a las causas físicas de nuestros actos, también las causas mentales; haciéndose así viable el interaccionismo como concepción de la relación mente-cuerpo. Sin embargo, esta alternativa no está exenta de problemas. Me he ocupado de este tema en un trabajo anterior (Pissinis, 2014) en el que señalaba algunos de esos problemas, cuya consideración más detallada escapa a los propósitos de este artículo.

II. Monismo ontológico y dualismo metodológico en Freud

En una carta dirigida a Juliette Favez-Boutonier en abril de 1930 en respuesta a unas cuestiones metafísicas que le fueron planteadas, Freud escribió:

Me limito a decirle que no encuentro ninguna dificultad en reconocer un mundo físico junto a uno psíquico, en el sentido de que este último es una parte del ámbito [*Teilgebiet*] de lo primero. La cuestión acerca de la relación entre lo físico y lo psíquico sólo entra en consideración para el último (lo psíquico). El mundo físico tiene un costado psíquico en tanto que es conocido por nosotros sólo a través de la percepción psíquica. Por otro lado, nuestras percepciones psíquicas nos imponen la necesidad de la aceptación de una realidad física detrás de la vida anímica. (...) La postulación del inconciente ha trastocado todas las posturas anteriores. (Freud, 1930/1984: 183. La traducción es mía).

Esta carta fue dada a conocer por Favez-Boutonier en la sesión del 25 de enero de 1955 de la *Société Française de Philosophie* y, aunque no sabemos cuáles fueron las preguntas de carácter metafísico que ella le planteó, la respuesta de Freud resulta interesante en la medida en que nos permite una primera aproximación para entender cómo se articulan en Freud una postura materialista con un dualismo metodológico. En primer lugar, encontramos que Freud siempre aceptó, desde el *Proyecto* en 1895 hasta en *Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis*, escritas en 1938, que la psicología cae dentro del marco de una ciencia

natural, y en la 35^a de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* declara que si bien el psicoanálisis no constituye ninguna cosmovisión nueva, sí adhiere a una: a la de la ciencia en tanto esta tiende a la búsqueda de una unicidad explicativa, aunque más no sea como un programa a ser cumplido en el futuro. Así se entiende que Freud coloque a lo mental como una parte del territorio (*Teilgebiet*) de lo físico. Esto ha de entenderse en el sentido de que el psicoanálisis o cualquier teoría de lo psíquico no pueden desatender el hecho de que en el mundo físico hay cantidades y procesos determinados por el decurso de estas, como lo formuló Freud en el *Proyecto*. Más allá del cambio en el lenguaje con el que Freud elaborará la teoría psicoanalítica, nunca abandonó la idea de asentar esos procesos sobre bases materiales, aun cuando en razón de los datos disponibles y de los hechos a ser explicados, se requiera de una teoría que use términos mentales.

Pero junto a esta primacía ontológica de lo físico, admite Freud que este ámbito presenta un aspecto psíquico, y es que nuestro contacto con él está mediado por nuestras percepciones concientes al mismo tiempo que éstas nos compelen a admitir una realidad cuya existencia es independiente de ellas. En el *Proyecto* había dicho que el mundo exterior sólo nos suministra cantidades y consiste únicamente de masas en movimiento (Freud, 1895/1985: 348 y 353) y es la porción externa de nuestro aparato psíquico la que nos proveerá de las cualidades. Esta será la función que para Freud define al sistema *Percepción-Conciencia*. Lo interesante de todo esto que, en principio, podría parecernos no demasiado alejado del sentido común, son las consecuencias que tiene a la hora de alcanzar un entendimiento de la relación mente-cuerpo y elaborar una teoría científica que pretendiera dar cuenta de ella. Remiso como fue siempre Freud a enlazar sus investigaciones con cuestiones o posturas filosóficas, sin embargo, será en este punto donde no pueda evitar rozarlas. Y es que aquí Freud se acerca a Kant, cuando, por ejemplo, en *Esquema del psicoanálisis* afirma:

Nuestro supuesto de un aparato psíquico extendido en el espacio, compuesto con arreglo a fines, desarrollado en virtud de las necesidades de la vida, aparato que sólo en un lugar preciso y bajo ciertas condiciones da origen al fenómeno de la conciencia, nos ha habilitado para erigir la psicología sobre parecidas bases que cualquier otra ciencia natural, por ejemplo, la física. Aquí como allí, la tarea consiste en descubrir, tras las propiedades del objeto investigado que le son dadas directamente a nuestra percepción (las cualidades), otras que son independientes de la receptividad particular de nuestros órganos sensoriales y están más próximas al estado de cosas objetivo conjeturado. Pero a este mismo no esperamos poder alcanzarlo, pues vemos que a todo lo nuevo por nosotros deducido estamos precisados a traducirlo, a su turno, al lenguaje de nuestras percepciones, del que nunca podemos liberarnos. (...) Lo real-objetivo permanecerá siempre 'no discernible'. (Freud, 1938a/1985, 198. Las bastardillas son mías).

Al igual que Kant, Freud nos está diciendo que si hay un mundo más allá de nuestras percepciones, este permanecerá incognoscible para nosotros. A esta realidad nouménica sólo accedemos a través de nuestras percepciones, siendo entonces posible conocer esa realidad en tanto se nos muestra como fenómeno. Kant agregaría que además de elaborar el material de nuestras sensaciones mediante las formas de nuestra sensibilidad, nos representamos esos fenómenos apelando a ciertas categorías del entendimiento que nos permiten su conocimiento. Freud hablará, en cambio, de representaciones auxiliares (*Hilfsvorstellungen*) que imponen al material en bruto de los fenómenos unos nexos causales que permiten su ordenamiento e intelección. Pero aquello que colegimos sólo lo podemos enunciar en el lenguaje de nuestras percepciones. Recordemos que para Freud estas últimas siempre estarán ligadas al sistema conciente y que, por lo tanto, lo que podemos conjeturar de eso real objetivo estará siempre mediado por la conciencia. Antes de proseguir con esta línea de pensamiento, se hace necesario caracterizar con algo más de detalle el compromiso ontológico de Freud con el materialismo y analizar cómo este va cediendo su lugar en la elaboración teórica a una concepción dualista. Una vez examinada

esta cuestión, volveremos a ocuparnos del valor asignado por Freud a estas construcciones auxiliares.

Cuando decimos, como lo ha sostenido Klimovsky (2004), que Freud es un materialista ontológico, tenemos que poder precisar el origen y alcance de este materialismo para poder evaluar su influencia en la teoría freudiana. No es mi intención en este trabajo ni estoy en condiciones de zanjar la polémica acerca de cuán importante pudo haber sido en la elaboración de la teoría psicoanalítica la formación como médico e investigador en neuroanatomía del joven Freud. Tampoco me interesa resolver la disputa apelando al supuesto carácter metafórico del lenguaje con el que Freud presentó sus hipótesis, lenguaje que sólo en su literalidad puede parecer cercano a la biología. Muy por el contrario, creo que son innumerables los tópicos en los que Freud creyó que su teoría debía apoyarse o ser continuada por la investigación biológica. Así lo han señalado autores como Holt (1965/1992, 1967) y Sulloway (1979/1983). Aquí sólo pretendo ocuparme de qué modo entiende Freud la naturaleza de los estados mentales a la luz de ciertos supuestos materialistas y qué alcances reviste para su teoría la adopción de un dualismo metodológico.

Dos son las fuentes principales de las que se nutre el pensamiento del Freud fisicalista¹ y el Freud psicólogo. Una es la llamada “Escuela de Medicina de Helmholtz”, la otra, la escuela de psicología inspirada en la obra de J. F. Herbart, un discípulo de Kant. Las teorías fisiológicas de Helmholtz (1821-94) son en realidad una aplicación de las ideas expuestas por Émil du Bois-Reymond (1818-96) quien, junto con Ernst Brücke (1819-92), proclamaron que no se debía admitir la existencia de ninguna otra fuerza en el organismo que no fueran las habituales fuerzas de la física y la química, adhiriendo a una concepción

¹ Cuando uso el término “fisicalista” lo hago apoyándome en una definición amplia de su significado que pretende abarcar tanto a cualquier supuesto metafísico que sostenga que las entidades básicas del mundo son entidades materiales, ya sean físicas, químicas o biológicas, como a cualquier intento de explicación de los procesos que ocurran en un determinado nivel de esa estructura jerarquizada del mundo por medio de leyes que involucran a los procesos de un nivel más básico.

mecanicista de la naturaleza. En cuanto a la influencia de Herbart, cabe decir que Freud toma contacto con el enfoque metodológico y el lenguaje usado por este pensador a través de las sucesivas ediciones de *Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft* (Manual de Psicología empírica como ciencia inductiva), manual de psicología escrito por G. A. Lindner, no sólo usado en las escuelas austríacas, sino también en la carrera de medicina para la formación de psiquiatras. Fue Theodor Meynert, profesor de neurología de Freud, quien también lo familiariza con la obra de Herbart. Así lo señalan, entre otros autores, Andersson (1962) y E. Jones (1953/1976, I). No es mi propósito rastrear los puntos de influencia de estas corrientes de pensamiento en las ideas de Freud. Son de consulta para esto, además de las obras ya citadas de Holt y Sulloway, las investigaciones de Andersson (1962) y Gregory (1977). Sí me interesa señalar que ambas proveen a Freud de un vocabulario y un enfoque de los problemas teóricos relacionados con la construcción de una psicología científica. Esto no menoscaba ninguna pretensión de originalidad de su obra, pues lo único que se pretende con esto es sostener que cierto vocabulario y cierto planteamiento de las cuestiones más generales del funcionamiento de la psique humana formaban parte del acervo científico con el que Freud comenzó a encarar la tarea de elaborar una teoría psicológica y le suministraron algunos presupuestos teóricos que le permitieron moldear en un lenguaje cuasi-mecánico los conceptos acerca de la estructura y funcionamiento de la mente. Como muestra de lo que estoy diciendo, valga el siguiente ejemplo. En “The facts in perception”, Helmholtz sostiene que la motricidad nos permite distinguir cuando nuestras sensaciones corresponden a percepciones de objetos externos y cuando corresponden a percepciones de actividades de origen interno, dado que la orientación espacial de nuestro cuerpo altera a las primeras pero no a las segundas (Helmholtz, 1878, 123-4). Se encuentra aquí en germen la solución a un problema que Freud empezó a plantearse en el Proyecto y que abordará, con alguna variante terminológica menor, en varios de sus escritos

posteriores. Me refiero a la cuestión del examen de realidad, del que se ocupará manteniéndose siempre dentro de una misma idea *princeps*: lo que determina que el aparato psíquico distinga entre un recuerdo del objeto y su presencia, o lo que permite separar a una percepción de una alucinación es la eficacia de una acción motora, v. gr.: la huida, para hacer cesar el estímulo, si es externo, lo que no ocurriría en el caso de una excitación interna. La solución se completará cuando Freud incluya el punto de vista económico, pues es la dirección del decurso excitatorio lo que permitirá distinguir un estímulo exógeno de uno endógeno. En el primer caso, la huella mnémica del objeto es investida desde el extremo del aparato psíquico, asiento del sistema *Percepción-Conciencia*, en el segundo caso, dicha huella es investida desde el *Ello*. Y es el problema de la cantidad justamente una herencia de las ideas relacionadas con el programa mecanicista de Helmholtz. Ya volveremos sobre este punto, pero antes es menester presentar algunas ideas psicológicas que influyeron en Freud.

La idea básica en la obra de Herbart es la concepción de los fenómenos mentales como manifestación de una “mecánica de la representación” (*Vorstellungsmechanik*) en la que las ideas entran entre sí en interacciones dinámicas y exhiben, según la terminología herbartiana, distintos grados de claridad, o son sometidas a procesos de inhibición, encubrimiento u oscurecimiento, o son hundidas, modificadas y reciben atención. Existe un “umbral de la conciencia” (*Schwelle des Bewusstseins*) con respecto al cual las representaciones pueden ser hundidas o reprimidas cuando se encuentran por debajo de él, o ascendidas, experimentándose o no una resistencia de la masa de representación (*Vorstellungsmasse*) más o menos integrada. No hace falta señalar las similitudes terminológicas con el vocabulario psicológico utilizado por Freud. Quizás nos sorprenda que, al menos una vez, así por lo menos lo he registrado, Freud emplea el término *Vorstellungsmasse* al hablar del modo en el que lo reprimido tiene injerencia sobre el yo debido a que “la masa de representaciones

reprimidas sigue trabajando de manera autónoma” (Freud, 1896/1985: 266).

Tenemos ahora los dos componentes de los que se servirá Freud para identificar a un acto psíquico: la cantidad que podrá ser nombrada como “monto de afecto”, “suma de excitación”, “cantidad de estímulo”, y la representación o componente ideativo. En cuál de ellos recae el mayor peso explicativo, o a cuál se le adjudicará un rol causal preponderante, es lo que nos permitirá diferenciar las etapas en las que Freud está más cerca de su compromiso ontológico monista o en las que el dualismo metodológico se irá abriendo paso, relegando a un segundo plano a su postura materialista. Una de las preocupaciones principales que más interesaron a Freud a lo largo de toda su obra fue el tema de la energía y la cantidad. Y este es el mayor punto de contacto que podemos encontrar entre su obra y las concepciones mecanicistas de la escuela de Helmholtz. Hasta tal punto llega su compromiso con la aceptación de una base material cuantitativa que permita dar cuenta de los fenómenos mentales, tanto normales como patológicos, que los primeros intentos de Freud se van a centrar en la búsqueda de una fórmula que permitiera explicarlos:

La histeria descansa por completo en modificaciones fisiológicas del sistema nervioso, y su esencia debería expresarse mediante una fórmula que diera razón de las relaciones de excitabilidad entre las diversas partes de dicho sistema. Pero esa fórmula fisiopatológica no se ha hallado todavía... (Freud, 1888a/1985: 45).

En el mismo artículo en el que Freud afirma la necesidad de buscar la clave de la histeria en la forma en la que se distribuyen las excitaciones nerviosas, también sostiene que “las causas de la histeria se busquen en el representar inconciente” (ibid., 62). En este temprano artículo Freud expresa su rechazo a la tesis de una localización anatómica como fundamento de la histeria, como la sostenida por Charcot y Meynert, pero sí acepta una tesis funcional que pudiera explicar las perturbaciones psíquicas causadas por “magnitudes de excitación estables” (ibid., 54) cuya distribución normal se ha alterado. Para la

misma época en la que escribió este trabajo, publicó Freud otro, también aparecido en el *Diccionario de medicina general* de Villaret, titulado “*Gehirn*” (“*Cerebro*”), en el que, en continuidad con esta línea de pensamiento, concibe el cerebro como el órgano en el que ciertos cambios materiales que sobrepasan el umbral de la conciencia son acompañados por fenómenos psíquicos ². Atendiendo, sobre todo, a las ideas expuestas en este artículo, es que Andersson sostiene que la postura de Freud se acerca a la de un epifenomenalista. Otros, como Strachey (1957) y Jones (1953/1976, I, p. 379 y ss.) basándose en el trabajo de Freud sobre las afasias, creen ver en él a un defensor del paralelismo psico-físico. Por mi parte, creo que no es fácil encuadrar al pensamiento de Freud en estos años iniciales que van desde 1888 a 1891 en ninguna de estas posiciones. Incluso es posible encontrar en algunos escritos de esos mismos años afirmaciones que permitirían catalogar a Freud como interaccionista. Es cierto que Freud afirma que en determinado momento a la cadena causal de sucesos fisiológicos le corresponde un suceso mental que es, “por lo tanto, paralelo al fisiológico, ‘un concomitante dependiente’” (Freud, 1891/1973: 70). Pero no está tan claro si este concomitante dependiente entra a su vez en otras relaciones causales con sucesos psíquicos o las únicas relaciones causales existentes ocurren entre los fenómenos fisiológicos. El primer caso correspondería al paralelismo psico-físico, el segundo, al epifenomenalismo. Quizás esta última alternativa parecería la más viable si se atiende al lenguaje empleado por Freud en estos años, lenguaje impregnado de términos cuasi-físicos o directamente neurológicos con los que pretende explicar los síntomas histéricos o los fenómenos hipnóticos encuadrándolos dentro de un esquema mecánico. Así es que podemos ver a Freud usar como intercambiables términos como “conciencia” o “proceso psíquico” por “acto en la corteza cerebral”; o “proceso fisiológico” por “acto en las masas subcorticales”. (Freud, 1888b/1985: 90).

² La información sobre el contenido de este artículo la extraigo de Andersson (1962, 64-68).

Sin embargo, ya se anuncian en estos trabajos algunas tesis que lo irán llevando a adoptar una postura dualista acorde al material empírico disponible en el trabajo terapéutico. En el artículo sobre histeria publicado en el *Diccionario* de Villaret sostiene ya Freud que las parálisis histéricas no toman en cuenta la anatomía del sistema nervioso, anticipando así una hipótesis que desarrollará en un trabajo publicado cinco años más tarde, pero escrito para la misma época que su contribución a la obra de Villaret, en el que afirmará que estas parálisis son “una alteración de la concepción, de la idea de brazo” (Freud, 1893a/1985: 208); idea que quedaría excluida de la cadena asociativa con otras ideas. Entran ahora en escena las representaciones psíquicas, estados mentales cuyo contenido está dado por el vivenciar y que, provistos de una carga de afecto, pueden ocasionar síntomas que, como los de las parálisis histéricas, involucran a partes del cuerpo. He aquí claramente esbozada una visión interaccionista de la relación mente-cuerpo en la que sucesos mentales son causas de sucesos físicos. En los escritos anteriores a 1893 se percibe en Freud una oscilación entre una postura claramente materialista, que busca una base fisiológica como etiología de los procesos patológicos, y una explicación psicológica de esos mismos procesos, explicación que se dará, en parte, apelando a la *Vorstellungsmechanik* herbartiana, y en parte, recurriendo al factor cuantitativo que Freud no abandonará. Lentamente comienza a partir de este año el viraje hacia un dualismo que metodológicamente debe atender, por un lado, a los datos accesibles, y por otro, elaborar explicaciones acorde con ellos. Es ahora que Freud declara sin ambages que “los fundamentos más directos para la génesis de síntomas histéricos han de buscarse en el ámbito de la vida psíquica” (Freud, 1893b/1985: 29). Esta modalidad explicativa ganará terreno a medida que el lenguaje de la teoría freudiana apele al uso de términos como “enlaces asociativos”, “disociación de la conciencia”, “representaciones contrastantes”, y un largo etcétera. Pero no debemos olvidar que si este es el lenguaje de los *Estudios sobre la histeria*, todavía no abandonará Freud el intento de fundamentar en un

lenguaje neurológico las explicaciones psicológicas. En el Proyecto encontramos a Freud afirmando: “Los procesos llamados secundarios tienen que poder ser explicados mecánicamente por el efecto que una masa de neuronas investida de manera continuada (el yo) ejerce sobre otra, de investiduras variables” (Freud, 1895/1985: 408). Un año más tarde, en el “Manuscrito K” ya citado, la expresión “masa de neuronas” es reemplazada por “masa de representaciones”. Junto a este sesgo psicologista subsistirá en Freud el uso de las explicaciones cuantitativas que terminan siendo el fundamento del influjo patógeno de esas representaciones en la medida que ese acrecentamiento de la suma de excitación ocurrida por vía sensorial —a través de lo visto y lo oído— no sea seguido de una adecuada descarga motriz.

El interaccionismo presente en la explicación de la histeria de conversión no impide que vuelva a aparecer una concepción epifenomenalista de lo mental como, por ejemplo, la esbozada en su primera teoría de la angustia. El factor explicativo es, otra vez, cierta cantidad somática que se muda en angustia. Freud expresa esta tesis del siguiente modo: “(…)[L]a fuente de la angustia no ha de buscarse dentro de lo psíquico, lo que produce angustia es un factor físico de la vida sexual” (Freud, 1894c/1985: 229). La tensión somática endógena comienza a ser percatada a partir de cierto umbral, y si no se la enlaza con ciertas representaciones psíquicas a las que se liga su descarga, entonces esta tensión física se muda en angustia. Podríamos llamar a esta teoría una “teoría tóxica de la angustia”: la acumulación no descargada de una tensión sexual causa la aparición de un estado afectivo. Quizás podría ser considerado este un concomitante psíquico de esa tensión corporal. Pero lo cierto es que nos volvemos a encontrar aquí con una dificultad ya señalada: en los primeros esbozos de explicaciones de fenómenos patológicos, la posición de Freud parece oscilar entre el paralelismo psico-físico o el epifenomenalismo. Sin embargo, creo que esta teoría de la angustia, que aplicará para esclarecer las neurosis actuales y que mantendrá durante casi veinte años, privilegia como causa explicativa al factor somático, y en

consecuencia, el rol causal descansa sobre la cadena de sucesos físicos que ocasionan a los psíquicos. A lo que cabría agregarle que si ese factor somático es modificado, por ejemplo, facilitándole una descarga, el estado de angustia cesaría. Esto parece estar más cerca de una concepción epifenomenalista que sólo admite causas físicas.

Pero el paulatino abandono del lenguaje fisicalista queda claramente declarado por Freud en la carta 96 a Fliess:

No es que tenga el menor desacuerdo contigo ni que me incline en absoluto a mantener lo psicológico flotando en el limbo, sin ninguna base orgánica; sólo que, aparte de la convicción [de que debe existir tal base orgánica], no sé hacia dónde encaminarme, ni en el sentido teórico ni en el terapéutico, de modo que debo seguir trabajando *como si únicamente estuviera confrontando con lo psicológico*. (Freud, 1898/1973: 3610. Las bastardillas son mías. Los corchetes están agregados en la edición en español).

Considerar ahora que los hechos que configuran el dominio de la teoría psicoanalítica –actos fallidos, síntomas, sueños– deben ser aceptados como actos psíquicos de pleno derecho, es decir, actos que exteriorizan un contenido y un propósito (Freud, 1916/1985: 31, 36, 54), exige la adopción de un lenguaje que permita, tanto en la teoría como en la práctica, describir y explicar tales hechos “mediante unos supuestos de naturaleza puramente psicológica” (Freud, 1913/1985: 170). Dos son las consecuencias metodológicas que se siguen de lo afirmado anteriormente. La primera, que el psicoanálisis “debe mantenerse libre de cualquier presupuesto ajeno, de naturaleza anatómica, química o fisiológica, y trabajar por entero con conceptos auxiliares puramente psicológicos” (Freud, 1916/1985: 18). La segunda, que el psicoanálisis no ha de abocarse a la tarea de buscar esa base orgánica, de cuya existencia no reniega, sino que ha de elaborar sus teorías como si sólo existiera lo psicológico.

Cabe que nos preguntemos ahora de qué naturaleza son estos “conceptos auxiliares” e indagar su status epistemológico, es decir, si estos conceptos introducidos por la teoría nos brindan conocimiento acerca de alguna entidad existente. ¿Si existe un fundamento orgánico

de nuestra psique, incluso aún, si es posible que en algún momento se pudiera influir sobre ella con medios puramente físicos o químicos, tienen entonces los conceptos psicológicos alguna relevancia descriptiva o explicativa?

El uso por parte de Freud de expresiones tales como “representación auxiliar” o “hipótesis auxiliar” o “construcciones intelectuales auxiliares” no es unívoco. Podemos distinguir un uso más cercano a una concepción falsacionista de las teorías en el que se reconoce que toda aceptación de una hipótesis es provisoria, es decir, está sujeta a revisión y, en consecuencia, puede ser reemplazada por otra. Pero existe también un uso de la expresión “auxiliar” que se acerca más a una concepción instrumentalista. Quizás el “como si”, empleado en la carta a Fliess citada más arriba, nos suministre una primera pista para aproximarnos a una respuesta. Veamos qué nos dice Freud al respecto. Admite, por ejemplo, que:

Todas nuestras provisionalidades psicológicas deberán asentarse alguna vez en el terreno de los sustratos orgánicos. Es probable, pues, que sean materias y procesos químicos particulares los que ejerzan los efectos de la sexualidad. (...) Nosotros tomamos en cuenta tal probabilidad *sustituyendo esas materias químicas particulares por fuerzas psíquicas particulares*. (Freud, 1914/1985: 76. Las bastardillas son mías).

Previamente, en el análisis del caso Dora, había sostenido que:

Sólo la técnica terapéutica es puramente psicológica; la teoría en modo alguno deja de apuntar a las bases orgánicas de la neurosis, si bien no las busca en una alteración anátomo-patológica; cabe esperar encontrarse con una alteración química, pero no siendo ella todavía aprehensible, *la teoría la sustituye provisionalmente por la función orgánica*. (Freud, 1905a/1985: 99. Las bastardillas son mías).

Este factor orgánico no es otro que la sexualidad y una teoría acerca de ella tendrá que postular *a fortiori* la existencia de “sustancias sexuales de efecto excitador” (Freud, *ibíd.*, 99). Estas dos citas nos orientan hacia una interpretación instrumentalista de la teoría psicoanalítica, lo que requiere ser precisado con más detalle. De acuerdo con el

instrumentalismo, las teorías científicas son dispositivos o instrumentos de cálculo que relacionan de manera lógico-matemática un conjunto de datos iniciales con otro conjunto de datos finales a los que las teorías en cuestión permiten predecir o explicar. En la medida que estas cumplan con su objetivo explicativo y/o predictivo no reviste mayor interés la pregunta acerca de la naturaleza o existencia de las entidades postuladas por los términos teóricos utilizados en ellas. Es un problema metafísico que queda sin responder, más aún, que se juzga irrelevante como tarea de la investigación científica ocuparse en darle una respuesta. Es por esto que el positivismo lógico ha adoptado al instrumentalismo como una postura afín a sus tesis.

Al menos en dos aspectos importantes parecería acercarse Freud a esta concepción de las teorías. En primer lugar, al reconocer que la indagación científica consigue avanzar aunque por el momento no pueda ofrecer ninguna aproximación a la naturaleza de aquello que está investigando. En dos de sus escritos, uno al principio de su obra y otro que dejó inconcluso al final, recurre Freud a una analogía tomada de la física para justificar el uso de estas hipótesis provisionarias. En esa disciplina, dice, se recurre al supuesto de un fluido eléctrico, sobre cuya naturaleza nada se sabe, pero que en virtud de permitir enlazar mediante leyes ciertos fenómenos conocidos e incluso hacer posible alguna aplicación práctica, tal supuesto queda justificado por su utilidad, independientemente de que se pueda precisar qué tipo de entidad es esa que se infiere (Freud, 1894a/1985: 61; 1938b/1985: 284).

Y, precisamente, al juzgar por su utilidad a las representaciones auxiliares de las que se sirve la ciencia para explicar y/o predecir, es que pasa a segundo plano la cuestión acerca de la referencia ontológica de los términos introducidos por ellas, de manera tal que estas construcciones pueden considerarse, sin menoscabo, como ficciones. Tal es lo afirmado por Freud con respecto a su hipótesis de un aparato psíquico (Freud, 1900/1985: 587). Es este el segundo aspecto en el que Freud se acerca a una visión instrumentalista de su teoría.

Ahora bien, este sesgo instrumentalista que podemos asociar con el dualismo metodológico tiene una raíz más kantiana que positivista. En la cita que hemos tomado del *Esquema del psicoanálisis* (1938a/1985) afirmaba Freud: “Lo real-objetivo permanecerá siempre ‘no discernible’”, y repetirá una y otra vez que eso real-objetivo se identifica, en su aspecto interior con lo inconciente y que en su aspecto externo se asocia a procesos materiales y cuantificables. Sostendrá Freud que estos procesos que involucran cantidades operan de un modo desconocido sobre elementos orgánicos (Freud, 1905b/1985: 141), e incluso que ese sustrato es irrepresentable (Freud, 1933/1985: 83) y que, en consecuencia, la teoría se ve obligada a trabajar “de continuo con una gran *X*”, acerca de la cual prescinde de formular una hipótesis (Freud, 1920/1985: 30). El instrumentalismo freudiano es, entonces, una consecuencia de cierta imposibilidad de desentrañar la naturaleza de lo real, pero no conlleva el abandono del compromiso materialista. Puede ser que este credo materialista se plasme momentáneamente más en el plano programático que en el de las realizaciones concretas, pero lo interesante es que Freud nunca dejará de creer que, aún cuando se estuviera muy lejos de ellas, estas llegarían un día a suministrar las explicaciones últimas de los problemas psicológicos. Mientras tanto debemos manejarnos con hipótesis psicológicas provisionales que nos acerquen a una intelección de una realidad incognoscible o indiscernible, realidad que en su condición de inaccesible no sólo atañe a lo objetivo nouménico, sino que, como veremos al discutir el concepto de inconciente, también abarca a nuestra realidad interior.

III. Monismo y dualismo en los conceptos de inconciente y pulsión

Alasdair MacIntyre (1958/1982: 72 y ss.) señala acertadamente que el uso novedoso del término “inconciente” por parte de Freud proviene de tomarlo en un sentido sustantivo, lo que le agrega una connotación que ni el uso adjetival ni el adverbial tenían. “Inconciente” es usado

como un adjetivo cuando queremos decir que alguien está en un estado de trance o en coma o que a consecuencia de un golpe perdió la conciencia. También calificamos de inconciente a ciertos procesos que se ejecutan de manera automática, sin que se les preste atención, por ejemplo, el tamborilear de los dedos sobre la mesa, mientras estamos esperando algo; o el comer mientras leemos. A veces decimos que alguien no era conciente de que en lugar de llevarse la taza de café a la boca, había tomado otro objeto o que la taza estaba vacía. En su uso adverbial “inconciente” hace referencia a una actividad o conducta que o se lleva a cabo sin intención o de la cual no nos percatamos de aquello que estamos haciendo. Cuando decimos: “No era mi intención ofenderte”, queremos poner de relieve que no era mi propósito la ofensa, y que, por lo tanto, “inconcientemente”, “sin quererlo” te he ofendido. Otras veces empleamos el término “inconciente” para referirnos a algo que ejecutamos de manera inadvertida, por ejemplo, algún movimiento corporal que llevamos a cabo en determinada situación de tensión o nerviosismo.

A estos usos añade Freud un uso sustantivo del término “inconciente” y a este uso va a estar asociado lo que él cataloga como su descubrimiento más importante, a saber, que existen procesos psíquicos inconcientes, es decir, procesos mentales que se desarrollan en un sistema al cual no tenemos acceso. Este uso le otorga a los anteriores un complemento explicativo del que carecían previamente. Un episodio ocurrido durante el análisis del caso Dora nos brinda un ejemplo ilustrativo de lo que queremos afirmar. Freud repara, días después de haber abordado en el tratamiento el tema de la masturbación infantil, que durante la sesión Dora juega inadvertidamente con un monedero, abriéndolo, introduciendo un dedo y volviéndolo a cerrar. Freud interpreta este hecho sintomático como una confesión de la actividad masturbatoria de la jovencita (Freud, 1905a/1985: 67-8). Pero, ¿qué era inconciente en esa conducta? ¿El jugar de un modo en el que Dora no reparaba? ¿O lo eran los pensamientos o impulsos que se expresan en esa acción? Pues bien,

hay aquí en juego dos sentidos diferentes en el uso de la palabra “inconciente” ya que tanto lo es el jugar como los pensamientos o impulsos exteriorizados en esa acción. Así es que podríamos decir que Dora jugaba inconcientemente con su monedero, y tenemos entonces un caso de uso adverbial del término “inconciente”, pero además, Freud busca explicar ese juego atribuyéndole un sentido relacionado con contenidos provenientes del inconciente. He aquí, pues, el descubrimiento freudiano por excelencia: hay una instancia en nuestra mente o aparato psíquico en la que ocurren procesos de los que no tenemos conciencia. Esos procesos no son asequibles de manera inmediata, deben ser inferidos, pero una vez hecho esto, su contenido puede insertarse dentro de una cadena de otros sucesos psíquicos a los que les otorga un sentido.

Entender de este modo la postulación que hace Freud de lo inconciente nos coloca ante las dos grandes dificultades, una de orden epistémico y otra de orden ontológico, con las que tendrá que lidiar Freud a la hora de justificar la existencia de procesos psíquicos inconcientes. La primera dificultad tiene que ver con que admitir la existencia de algo mental inconciente implicaría que es mental algo de cuya existencia no tomamos conocimiento de manera inmediata. Recuérdense lo afirmado tanto por Descartes como por Locke: sería un sinsentido que pensemos y no seamos concientes de ese pensamiento. La psicología del siglo XIX se hace eco de esta concepción de lo mental y, en consonancia con ello, afirmaba William James:

Hay una ‘fase’ en la que puede existir una idea, y esa es la condición de completamente conciente. Si no existe en esa condición, entonces no existe en absoluto. Alguna otra cosa es en su lugar. Ese algo más podría ser simplemente un proceso cerebral físico. (James, 1890/1950: I, p. 173. La traducción es mía).

Si hubiera procesos o eventos que carecen de las cualidades que caracterizan al conocimiento de lo mental, ¿serían mentales esos procesos o mejor sería considerarlos cerebrales? Se vuelve así

problemática la naturaleza ontológica de lo inconciente: ¿es una entidad mental o física?

En *Lo Inconciente* propondrá Freud dos argumentos para justificar la existencia de procesos psíquicos inconcientes:

(a) El argumento por analogía: Así como en la atribución a otro de estados mentales me baso en indicios conductuales, que por similitud con los míos, me llevan a atribuirle estados mentales análogos a los míos, es también un proceso inferencial el que permite la auto-atribución de estados mentales inconcientes, ya que de lo inconciente, al igual que de los estados mentales de otro, carezco de experiencia inmediata.

(b) Argumento del carácter lagunoso o incompleto de los datos de la conciencia: para completar la concatenación de hechos psíquicos debemos postular la existencia de estados no accesibles a la conciencia.

El primero de estos argumentos, que Freud vuelve a usar, aunque sin darle un desarrollo pormenorizado, en la 31^a conferencia (Freud, 1933/1985: 65), es un argumento de carácter inferencial para justificar la *legitimidad* del supuesto acerca de la existencia de eventos inconcientes. Habitualmente aceptamos que la atribución de estados mentales a otro no está basada en el mismo tipo de evidencia que usamos para atribuirnos a nosotros mismos un estado mental. Más aún, el acceso privilegiado a nuestros propios estados da por sentado que no necesitamos evidencia adicional a nuestro estar conciente de lo que pensamos y sentimos para estar autorizados a adjudicarnos tal o cual estado mental. En cambio, la atribución de estados mentales a un tercero sí necesita de evidencia para inferirlos. Si sé que estoy triste porque lo siento y esa tristeza se exterioriza en un llanto o en alguna actitud corporal, sólo es percibiendo en el otro algo semejante por lo que yo le puedo atribuir estados análogos a los míos: “(...) [E]n lo otro humano, lo más próximo a nosotros, el supuesto de que posee conciencia descansa en un razonamiento [conclusión] y no puede

compartir la certeza inmediata de nuestra propia conciencia”, (Freud, 1915b/1985: 166) ³. Así lo presentaba Freud al razonamiento por analogía.

Pero Freud invierte este argumento al aplicarlo a la propia persona. Si es legítimo atribuir estados mentales a otro sin poseer la certeza que nos da el tenerlos nosotros mismos, también es legítimo proceder de ese modo para atribuirnos estados inconcientes que deben ser inferidos a partir de ciertos actos –sueños, actos fallidos, síntomas– que, *dado que no sé enlazarlos con el resto de mis otros actos psíquicos*, “tienen que juzgarse como si pertenecieran a otra persona y han de esclarecerse atribuyendo a esta una vida anímica” (Freud, *ibid.*). Podemos vislumbrar ahora, al menos en parte, el sentido de la frase final de Freud en su carta a Favez-Boutonier: el acceso epistémico a lo inconciente no posee esa inmediatez con la que habitualmente asociamos el conocimiento de nuestra propia mente. Si se creía que había un acceso privilegiado, no inferencial, a nuestra mente, acceso que volvía incorregible a lo así conocido, dado que no era necesaria ninguna evidencia para saber de qué se trata ese estado, el argumento propuesto por Freud echa por tierra tal suposición al afirmar que no existe una asimetría entre la hetero y la auto-atribución cuando *necesitamos* postular estados mentales inconcientes.

Deberíamos ahora fundamentar porqué es *necesario* postular estos estados. Y lo es debido a que los datos que nos proporciona nuestra conciencia se muestran incompletos. Estos datos son acerca de actos que, como dijimos más arriba, no puedo enlazar con otros de mi vida conciente y que requieren ser explicados presuponiendo actos o procesos de los que la conciencia nada sabe. Este es el argumento del que Freud echará mano con más frecuencia para justificar su hipótesis

³ El original alemán dice. “*bei dem uns nächsten menschlichen Anderen, ruht die Annahme eines Bewußtseins auf einem Schluß...*”; (Freud, 1915c/1991: 268). El término “*Schluß*”, que literalmente significa “cierre” y compone parte de la palabra alemana para “llave”, nos está indicando un cierre lógico y se lo traduce como “conclusión” cuando se lo emplea en lógica. De ahí mi modesta enmienda a la traducción de la edición española.

acerca de la existencia de lo psíquico inconciente. Un primer esbozo lo encontramos al inicio del caso Dora, cuando afirma que una vez completada la interpretación de un sueño, este puede sustituirse por unos pensamientos “insertables en un lugar consabido dentro de la trabazón anímica” (Freud, 1905a/1985: 15). Y en la última de sus grandes obras de exposición, el *Esquema del psicoanálisis*, sostendrá que gracias a la técnica psicoanalítica poseemos el recurso idóneo para llenar las lagunas concientes, y agrega:

Por este camino inferimos cierto número de procesos que en sí y por sí son ‘no discernibles’, los interpolamos dentro de los que nos son concientes y cuando decimos, por ejemplo: ‘Aquí ha intervenido un recuerdo inconciente’, esto quiere decir: ‘Aquí ha ocurrido algo por completo inaprehensible para nosotros, pero que si nos hubiera llegado a la conciencia sólo habríamos podido describirlo así y así’. (Freud, 1938a/1985: 198).

¿Cabe que estos procesos indiscernibles sean considerados psíquicos o mejor sería suponer que se trata de procesos somáticos concomitantes de lo psíquico? El problema ontológico acerca de la naturaleza de lo inconciente le preocupó a Freud desde temprano. Así es que podemos encontrar una de sus primeras aproximaciones a tal cuestión en *Las neuropsicosis de defensa*, situada en ese período de transición entre su búsqueda de un fundamento fisiológico para la etiología de las neurosis y su adopción de una teoría psicológica. En ella planteaba que debemos suponer la existencia de unos procesos que ocurren sin conciencia como los responsables de la separación del afecto sexual de una representación y su enlace con otra representación y añade a continuación:

Quizá sería más correcto decir: Estos en modo alguno son procesos de naturaleza psíquica, sino procesos físicos cuya consecuencia [psíquica] ⁴

⁴ En la traducción de J. L. Etcheverry inexplicablemente no aparece este término, que sí es traducido por López-Ballesteros. El texto original dice: “*Dies sind überhaupt nicht Vorgänge psychischer Natur, sondern physische Vorgänge, deren psychische Folge sich so darstellt, als wäre das durch die Redensarten: ‘Trennung der Vorstellung von ihrem Affekt und falsche Verknüpfung des letzteren’, Ausgedrückte wirklich geschehen*” (Freud, 1894b/1991: 67).

se figura como si real y efectivamente hubiera acontecido lo expresado mediante los giros ‘divorcio entre la representación y su afecto’, y ‘enlace falso’ de este último. (Freud, 1894a/1985: 54).

Es claro en este pasaje que aún seguía presente en Freud una concepción epifenomenalista al aceptar como causal sólo a lo físico y teniendo a lo mental como un efecto carente de eficacia como causa. Como corolario, los términos mentales usados para describir las consecuencias psíquicas de procesos somáticos sólo revestirán un valor instrumental en tanto permitan representar “como si real y efectivamente” estuvieran aconteciendo los sucesos así descriptos. Sin embargo, más adelante en su obra, cuando retome la posibilidad de considerar somáticos a estos procesos que, en tanto no son concientes, caen por fuera del ámbito psicológico, el sesgo metodológico de su dualismo lo llevará a admitir su naturaleza mental:

Ahora bien, en sus caracteres físicos nos resultan inasequibles; ninguna idea fisiológica, ningún proceso químico pueden hacernos vislumbrar su esencia. Por otro lado, se comprueba que mantienen el más amplio contacto con los procesos anímicos concientes; con un cierto rendimiento de trabajo pueden trasponerse en estos, ser sustituidos por estos; y *admiten ser descritos con todas las categorías que aplicamos a los actos anímicos concientes, como representaciones, aspiraciones, decisiones, etc.* (Freud, 1915b/1985: 164. Las bastardillas son mías).

De la necesidad de aceptar como mental a lo inconciente y de la legitimidad de postular su existencia por vía de una inferencia, del mismo modo como lo hacemos con los objetos del mundo externo, extraerá Freud una conclusión que él mismo reclama sea aceptada como lo fue la tesis kantiana de la incognoscibilidad del mundo real: así como este no es idéntico a lo percibido, tampoco lo psíquico es idéntico a lo percibido por nuestra conciencia.

Dijimos que el problema mente-cuerpo es tanto un problema epistemológico como ontológico. El primer argumento aborda su costado epistemológico: los estados inconcientes no participan de todas las características que definen el acceso cognitivo a lo mental, mientras

que el segundo argumento recae sobre el aspecto ontológico del problema al postular la existencia de estados inconcientes *que son mentales*. Si en el primero rompe Freud con un dualismo epistémico – pues debemos admitir que lo inconciente se conoce, al igual que el mundo externo, inferencialmente–, en el segundo acepta un dualismo ontológico –lo inconciente no es físico– y, al igual que del mundo externo sólo obtenemos por los datos de la conciencia los únicos indicios que nos permiten acercarnos mediante hipótesis provisionarias a su intelección, así vislumbramos, guiados por la percepción de nuestra conciencia, única antorcha que nos guía en las oscuridades de lo anímico⁵, la naturaleza de lo inconciente interpolando unas representaciones que completen la cadena de pensamientos concientes. Pero lo inconciente es tan *inaccesible* como el mundo externo. He aquí en qué sentido podríamos entender que postular la existencia del inconciente trastoca todas nuestras suposiciones anteriores: lo inconciente altera nuestra suposición de que la naturaleza de nuestra mente nos es más accesible que el mundo exterior. Al igual que nos sucede con este, no podemos intuir la naturaleza última de nuestros procesos anímicos.

Tomados en su conjunto, ambos argumentos llevan a una reformulación de lo psíquico. Desde una perspectiva epistemológica, el primero, al cuestionar los modos habituales de entender el autoconocimiento, lleva a que el acceso privilegiado alcance sólo a los estados cualitativos de origen exógeno y endógeno, pero no a los representacionales. Los primeros comprenden a las percepciones originadas en las estimulaciones de nuestros órganos sensoriales y los segundos a los afectos. Y en tanto la naturaleza de estos estados consiste en las cualidades fenoménicas sentidas por el sujeto, sólo pueden ser concientes. Conviene insistir sobre este punto una vez más. ¿Qué otra evidencia es necesaria cuando digo que siento un dolor que

⁵ La comparación de la conciencia con una antorcha es un símil recurrente en las últimas obras de Freud. La podemos encontrar en Freud, 1923/1985: 20; 1933/1985: 65 y 1938b/1985: 288.

no sea la de sentirlo? Si alguien afirma que siente un cosquilleo en el dedo del pie que le ha sido amputado, nadie puede desmentirle su sensación, a lo sumo se le podrá corregir su creencia de que aún posee el dedo, pero no que siente lo que dice sentir. No ocurre lo mismo con el componente ideativo de un estado mental ya que el carácter lagunoso de los datos de la conciencia nos obliga a suponer la existencia de procesos cuyos contenidos no están *presentes a la mente*, y por lo tanto, a tener que admitir que lo que está presente no es todo lo que está en mi mente. En consecuencia, ya no es posible atribuir a lo mental esa característica que llamamos transparencia. Si la incorregibilidad atañe a lo que se ha conocido de modo inmediato, no inferencial, la existencia de estados mentales inconcientes a los que sí se accede por vía de inferencias no la afecta. Pero la suposición de que no pueden existir contenidos representacionales de los que el sujeto no se anoticie deja de tener cabida cuando se postula la existencia de estados inconcientes. Entonces cabe el error del siguiente modo: no puedo equivocarme en los estados que me atribuyo, pero sí puedo equivocarme en los que no me atribuyo, como ocurre en los casos de negación en los que lo negado como contenido mental es, sin embargo, el contenido de ese estado.

El dualismo metodológico ha de expresarse en la elaboración de una teoría tópica de los procesos concientes e inconcientes de la que Freud asevera sin tapujos que:

Nuestra tópica psíquica *provisionalmente* nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas (Freud, 1915b/1985: 170).

Pese a ello, Freud no dejará de aceptar, como ya hemos visto, que esas provisionalidades deben fundamentarse sobre un sustrato físico. El fisicalismo lo obligará a Freud a admitir un sustrato físico que sirva de realización del aparato psíquico, mientras que el dualismo metodológico lo llevará a desarrollar una teoría que no se compromete con esa base física. El instrumentalismo es una alternativa viable en la medida que

se desentendiendo de la pregunta por la naturaleza última de las entidades teóricas postuladas.

El concepto de *pulsión* es introducido, precisamente, como respuesta a la necesidad de fundamentar esas provisionalidades sobre un sustrato físico, concepto que, según declara él mismo, mínimamente tiene una base psicológica y que esencialmente se apoya en lo biológico (Freud, 1914/1985: 76). A esto ha de agregar que el material psicológico se muestra insuficiente para desarrollar una teoría acerca de la clasificación de las pulsiones, para lo cual será imprescindible “aportar al material determinados supuestos acerca de la vida pulsional, y sería deseable que se los pudiera tomar de otro ámbito para transferirlos a la psicología” (Freud, 1915a/1985: 120).

No es mi interés focalizarme en los avatares de las distintas teorías de la pulsión que Freud propuso a lo largo de su obra, sino examinar el papel que este concepto desempeña como nexo entre una teoría psicológica y su basamento material biológico. Lo primero que hay que tener en cuenta es que las pulsiones son, para Freud, algo físico. Esto es así fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, porque las pulsiones carecen de cualquiera de las cualidades que atribuimos a algo mental, a saber, la de ser conciente o inconciente (Freud, 1915b/1985: 173). En segundo lugar, debido a que al hablar de pulsiones estamos hablando de una fuente de estímulos que operan sobre el aparato psíquico sometándolo a una labor que tiene como finalidad tramitar los montos de energía aportados por ellas ⁶. Precisamente es esta exigencia de trabajo, lo que Freud distingue como el esfuerzo o factor motor de la pulsión, lo que constituye su esencia (Freud, 1915a/1985: 117). Atendiendo a esto es que podemos decir que el concepto de pulsión es expresión del monismo ontológico aceptado por Freud.

⁶ Cómo circulan esos montos de energía es algo sobre lo cual mantuvo Freud una posición ambigua, inclinándose, por momentos, abiertamente a identificar esas vías con el sistema nervioso, y en otras, a dejar indeterminada la naturaleza de esos mecanismos. Un examen más detallado de la cuestión va más allá de lo que pretendo plantear en este trabajo.

Cabría preguntarse entonces qué destino tendrán estos conceptos básicos de la teoría psicoanalítica. ¿Podría ocurrir que los procesos inconcientes, que acaecen en un sustrato irrepresentable, según palabras del propio Freud, sustrato sobre cuya naturaleza no se expide la teoría, sean identificados con procesos neuronales? ¿Será reemplazada la teoría de las pulsiones por conceptos relacionados con mecanismos endocrinológicos o fisiológicos de la índole que fueran? Con respecto a esta última posibilidad no se mostró Freud enemigo de que algo así pudiera ocurrir, aunque por el momento no sepamos qué forma tendría esa teoría. Con respecto a la primera de las preguntas, ahí sí fue Freud más proclive a negar la sustitución de los procesos inconcientes por procesos cerebrales. Rubinstein (1965/1992) se plantea abiertamente esta pregunta: ¿Los términos teóricos del psicoanálisis tienen como referentes a entidades neurofisiológicas? Y si esto es así, ¿es reductible el psicoanálisis a alguna teoría de base puramente física?

Antes de responder a esta pregunta conviene señalar que en el marco de una visión estratificada del mundo, el reduccionismo se presenta con diferentes alcances, según que se plantee como un *reduccionismo ontológico* –hay un único tipo de entidad, las físicas–, como un *reduccionismo de leyes* –hay una unidad de leyes independientemente del tipo de entidades involucradas– o como un *reduccionismo de lenguaje* –el lenguaje adecuado para describir los hechos es aquel que emplee término fisicalistas, es decir, aquel que describa los hechos en términos de disposiciones o conductas de los objetos estudiados.

Rubinstein acepta que el lenguaje observacional del psicoanálisis no sería reductible a un vocabulario neurofisiológico dado que sus significados son diferentes. Aún cuando haya correlaciones empíricas entre un estado mental como “Siento tristeza ahora” o “Deseo que...” y un estado neurofisiológico, los enunciados que los describen no son lógicamente equivalentes, es decir, no podríamos traducir un enunciado fenoménico u observacional a uno neurofisiológico sin pérdida de significado. Pero no ocurriría lo mismo con el lenguaje teórico. Enunciados en los que intervienen términos como “inconciente”,

“energía psíquica”, “pulsión” y otros, podrían ser traducidos a enunciados de una futura teoría neurofisiológica dado que los referentes de ambos tipos de enunciados son los mismos. Habríamos adoptado así una postura afín a la teoría de la identidad mente-cuerpo, aceptando, en consecuencia, un reduccionismo ontológico que consideraría a los eventos mentales descritos en términos observacionales como meros epifenómenos ya que los eventos causalmente explicativos de esos sucesos serían los referentes de los términos neurofisiológicos.

El dualismo metodológico persistiría como un residuo restringido al uso de términos observacionales que refieren a las conductas públicas de las personas o a las descripciones de sus estados mentales; pero los términos teóricos usados en la formulación de leyes explicativas de esas conductas o preferencias serían reemplazados por términos neurofisiológicos, de manera que también se llevaría a cabo un reduccionismo de leyes. El lenguaje psicológico queda a salvo de una reducción en tanto su uso queda reservado al ámbito fenoménico.

Por cierto que el carácter provisorio asignado por Freud a sus hipótesis psicológicas parece habilitar una posible reformulación futura del lenguaje teórico del psicoanálisis y de las leyes postuladas usando ese vocabulario dentro del marco de una teoría neurofisiológica que traspase a mecanismos neuronales y localizaciones lo que el psicoanálisis había enunciado en términos mentales. Sin embargo, creo que es un corolario del dualismo metodológico adoptado por Freud que el problema ontológico acerca de cuál es el referente de los términos teóricos del psicoanálisis no se zanja fácilmente. Por un lado, se podría inclinar la balanza hacia el monismo y aducirse en su defensa que el ser dualista sólo por razones metodológicas conlleva a otorgar a los términos de la teoría y a su alcance explicativo un valor puramente instrumental, es decir, valen como artificios que permiten ordenar cierto cúmulo de datos a la espera de ser sustituidos por una teoría que haga referencia a entidades físicas. Pero, por otro lado, Freud parece estar más propenso a adoptar una tesitura kantiana al afirmar una y otra vez

que la naturaleza última de eso que llamamos mental permanece tan incognoscible para nosotros como ocurre también con el mundo externo. Decidirse por el monismo dejaría trunca a la teoría psicoanalítica, pues su lenguaje teórico sería un artificio que permitiría enlazar ciertos eventos observables (conductas, manifestaciones verbales) con otros eventos observables. El instrumentalismo de raíz kantiana deja abierta otra alternativa: el lenguaje teórico es una manera de representar una realidad incognoscible. Quizás ninguna de estas opciones se presente como muy atractiva. El único consuelo aquí es que, al igual de lo que sucede con cualquier disputa científica, la respuesta por la que nos inclinemos no puede ser tomada como definitiva.

Referencias bibliográficas

- Andersson, O. (1962). *Studies in the prehistory of psychoanalysis*. Estocolmo: Svenska Bokförlaget.
- Cohen, R.S. & Elkana, Y. (eds. 1977). *Hermann von Helmholtz. Epistemological Writings*. Dordrecht y Boston: Reidel.
- Descartes, R. (1641/1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1649/1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Freud, S. (1888a/1985). "Histeria". En: *Obras Completas*, tomo I (pp. 41-63). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1888b/1985). "Prólogo a la traducción de H. Bernheim De la suggestion". En: *Obras Completas*, tomo I (pp. 77-91). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1891/1973). *La afasia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Freud, S. (1893a/1985). "Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas". En: *Obras Completas*, tomo I (pp. 191-210). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1893b/1985). "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos". En: *Obras Completas*, tomo III (pp. 25-40). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1894a/1985). "Las neuropsicosis de defensa". En: *Obras Completas*, tomo III (pp. 41-61). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1894b/1991). "Die Abwehr-Neuropsychosen". En: *Gesammelte Werke*, tomo I (pp. 59-74). Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. (1894c/1985). "Manuscrito E, ¿Cómo se genera la angustia?". En: *Obras Completas*, tomo I (pp. 228-234). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1895/1985). "Proyecto de psicología". En: *Obras Completas*, tomo I (pp. 323-440). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1896/1985). "Manuscrito K. Las neurosis de defensa". En: *Obras Completas*, tomo I (pp. 260-269). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1898/1973). "Carta 96 a Fliess del 22.9.98". En: *Obras Completas*, tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1900/1985). "La interpretación de los sueños". En: *Obras Completas*, tomos IV y V I. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905a/1985). "Fragmento de análisis de una caso de histeria (Dora)". En: *Obras Completas*, tomo VII (pp. 1-107). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905b/1985). "El chiste y su relación con lo inconciente". En: *Obras Completas*, tomo VIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1913/1985). "El interés por el psicoanálisis". En: *Obras Completas*, tomo XIII (pp. 165-192). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1914/1985). "Introducción del narcisismo". En: *Obras Completas*, tomo XIV (pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1915a/1985). "Pulsiones y destinos de pulsión". En: *Obras Completas*, tomo XIV (pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1915b/1985). "Lo inconciente". En: *Obras Completas*, tomo XIV (153-201). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1915c/1991). "Das Unbewusste". En: *Gesammelte Werke*, tomo X (pp. 264-303). Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. (1916/1985). "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)". En: *Obras Completas*, tomo XV. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1985). "Más allá del principio de placer". En: *Obras Completas*, tomo XVIII (pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1923/1985). "El yo y el ello". En: *Obras Completas*, tomo XIX (pp. 1-59). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1930/1984). "Carta a Juliette Favez-Boutonier del 11.4.1930". En: F. Pasche et al., *Métapsychologie et Philosophie. IIIes Rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence*. Paris: Les Belles Lettres.
- Freud, S. (1933/1985). "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis". En: *Obras Completas*, tomo XXII (pp. 1-168). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1938a/1985). "Esquema del psicoanálisis". En: *Obras Completas*, tomo XXIII (pp. 133-209). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1938b/1985). "Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis". En: *Obras Completas*, tomo XXIII (pp. 279-288). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gregory, F. (1977). *Scientific materialism in Nineteenth Century Germany*. Boston: Reidel.
- Holt, R. R. (1965/1992): "A review of some of Freud's biological assumptions and their influence on his theories". En: N. S. Greenfield & W. C. Lewis (eds.), *Psychoanalysis and current biological thought* (pp. 93-124). Madison and Milwaukee: University of Wisconsin Press.
- Holt, R. R. (1967). "Beyond vitalism and mechanism: Freud's concept of psychic energy". En: J. H. Masserman (ed.), *The ego, Science and Psychoanalysis*, vol. XI, (pp. 1-41). Nueva York: Grune & Stratton.
- James, W. (1890/1950). *The principles of Psychology*, 2 vols. Nueva York: Dover.

- Jones, E. (1953/1976). *Vida y Obra de Sigmund Freud*, tomo 1. Buenos Aires: Hormé.
- Kim, J. (1989/1993). "Mechanism, purpose, and explanatory exclusion". En: *Supervenience and Mind* (pp. 237-264). New York: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1993a). "The nonreductivist's troubles with mental causation". En: *Supervenience and Mind* (pp. 336-357). New York: Cambridge University Press.
- Kim, J. (1993b). "Postscripts on mental causation". En: *Supervenience and Mind* (pp. 358-367). New York: Cambridge University Press.
- Klimovsky, G. (2004). *Epistemología y Psicoanálisis*, 2 vols. Buenos Aires: Biebel.
- Locke, J. (1690/1982). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MacIntyre, A. (1958/1982). *El concepto de inconciente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pissinis, G. (2014). "Pragmática de la explicación vs. metafísica de la causación: ¿una tensión inconciliable?". En: A. M. Talak (coord.), *Las explicaciones en psicología*, (197-216). Buenos Aires: Prometeo.
- Rabossi, E. (1982). La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo psíquico. *Acta Psiquiátrica y psicológica de América Latina*, 28, 143-154.
- Rubinstein, B. B. (1965/1992). "Psychoanalytic theory and the mind-body problem". En: N. S. Greenfield & W. C. Lewis (eds.), *Psychoanalysis and current biological thought* (pp. 35-56). Madison and Milwaukee: University of Wisconsin Press.
- Strachey, J. (1957). "Nota introductoria a 'Lo inconciente'". En: S. Freud, *Obras Completas*, tomo XIV (pp. 155-159). Buenos Aires: Amorrortu.
- Suloway, F.J. (1979/1983). *Freud, biologist of the mind*. New York: Basic Books.

Wittgenstein, L. (1953/1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona:
UNAM.